


Département de sciences sociales

**MARC JACQUEMAIN**,
Chef de travaux
Chargé de cours adjoint

Bd du Rectorat, 7, Bât B 31 / Boite 47 - 4000 LIEGE - BELGIQUE
+ 32 (0) 4 366 30 72
FAX 32 (0) 4 366 45 20
Marc.Jacquemain@ulg.ac.be

# LES CITES ET LES MONDES : LE MODELE DE LA JUSTIFICATION CHEZ BOLTANSKI ET THEVENOT

**Marc Jacquemain**

**Département de Sciences sociales**

Décembre 2001

# LE MODELE DE BOLTANSKI : LES CITES ET LES MONDES

La conception de la justice chez Boltanski et ses élèves, élaborée dans des travaux publiés surtout au début des années 90, commence aujourd'hui à passer dans les textes de vulgarisation. La théorie des « Cités » et des « Mondes » est ainsi utilisée, par exemple, par des formateurs en travail social. Elle vient concurrencer les analyses classiques en termes de stratégie (Crozier, Friedberg) ou en termes de champ et d'habitus (Bourdieu). Il est donc utile de la présenter brièvement, étant donné la place qu'elle commence à occuper dans la sociologie francophone. Il reste qu'il s'agit d'un langage s'écartant du langage habituel de la sociologie, élaboré par une école de pensée particulière au fil d'ouvrages publiés au cours des douze dernières années. Le résumé qui est présenté ici est personnel et il ne peut donc remplacer, pour ceux que cette conception intéresse, la référence aux textes. Ainsi, nous avons construit nous-même une bonne part des exemples. Et par ailleurs, on s'est permis, assez fréquemment, mais en le signalant chaque fois, de s'éloigner de la terminologie de Boltanski lorsque celle-ci ne nous paraît pas claire ou lorsqu'il paraît possible d'en donner une « transposition » dans des termes plus familiers de la sociologie. Dans ce cas, on a signalé par un astérisque la première utilisation d'un terme qui ne fait pas partie du vocabulaire de l'auteur. Nous invitons donc le lecteur à considérer le texte qui suit davantage comme une « interprétation » de la conception boltanskienne que comme un exposé pur et simple[1]. Par ailleurs, pour simplifier l'exposé, certains commentaires ont été renvoyés à des notes de bas de page qui ne font pas partie de la matière.

## *1. Les êtres : les personnes et leurs compétences. Les objets.*

La théorie de la « justice » chez Boltanski s'inscrit, pourrait-on dire, au croisement d'une sociologie de la morale et d'une sociologie de l'ordre social.

Sociologie de la morale*, d'abord : les acteurs, à l'inverse par exemple, du paradigme du « choix rationnel » - ou comme on dit parfois, de *l'homo oeconomicus* -, sont supposés dotés d'emblée de ***compétences morales*** qui leur permettent de « faire société ». Le sens de la justice n'est qu'une de ces compétences. Il s'appuie principalement sur la capacité à justifier publiquement ses prétentions. Le sociologue qui étudie la justification ne peut donc éviter de « prendre au sérieux » les arguments des acteurs, sauf à produire une théorie dans laquelle tout ne serait qu'intérêt déguisé. Or c'est précisément ce que s'interdit l'école de Boltanski : sa position est que la justification n'est pas un pur comportement hypocrite. On peut rapprocher ce point de vue de l'argument d'Elster sur les normes sociales (dans *The cement of society*) : les normes sociales ne peuvent être conçues, de manière générale, comme de purs déguisements hypocrites des intérêts des acteurs. En effet, pour qu'il soit utile de déguiser ses intérêts derrière des normes, il faut que ces normes soient prises au sérieux au moins de manière minimale par une partie des acteurs en cause. De la même façon, pourrait-on dire, la ***justification publique*** est une activité sociale qui n'a de sens que si elle est prise au sérieux par une partie au moins (sinon tous) les acteurs. Ainsi, voici ce qu'écrivent Boltanski et Thévenot dans *De la justification*, à propos des conflits qui surgissent dans la vie sociale :

[1] Les textes retenus pour établir cet exposé sont les suivants :
- Luc Boltanski : *L'amour et la justice comme compétence*, Paris, Métailié, 1990.
- Luc Boltanski et Laurent Thévenot : *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991.
- Luc Boltanski : *La souffrance à distance*, Paris, Métailié, 1993.
- Luc Boltanski et Eve Chiapello : *Le nouvel esprit du capialisme,* Paris, Gallimard, 1999.

*« Quand on est attentif au déroulement des disputes, on voit qu'elles ne se limitent ni à une expression directe des intérêts ni à une confrontation anarchique et sans fin de conceptions hétéroclites du monde s'affrontant dans un dialogue de sourds. Le déroulement des disputes, lorsqu'elles écartent la violence, fait au contraire apparaître des contraintes fortes dans la recherche d'arguments fondés, appuyés sur des preuves solides, manifestant ainsi des efforts de convergence au cœur même du différend »* (1991 : 26).

Voyons maintenant en quoi cette sociologie peut aussi être vue comme une sociologie de « l'ordre social* ». Pour Boltanski, la justice est *« ce qui arrête la dispute »* (DLJ, p. 50). La question qui est posée est donc celle de *l'accord* entre les personnes : comment, à partir de leurs compétences justificatrices, celles-ci parviennent-elles à maintenir entre elles un accord suffisant pour que la société « tienne ensemble » et ne se désagrège pas dans une anarchie (ou anomie) générale ? Implicitement (même si Boltanski n'utilise pas cette formulation), on retrouve donc bien la question classique de l'ordre social (qu'est-ce qui fait qu'une société « tient » ensemble plutôt que de se désagréger), qui devient ici : qu'est-ce qui fait que les membres de la société peuvent construire l'accord ?

L'idée que le sociologue doit prendre au sérieux les logiques de justification des acteurs signifie qu'il s'interdit de recourir à des notions comme des motivations inconscientes ou, par exemple le fameux habitus de Bourdieu. Cela ne signifie pas que l'inconscient ne peut intervenir, mais qu'il ne peut, comme on vient de le voir, épuiser le champ de la justification. L'objet de la sociologie de la justice, dans cette conception, n'est donc pas d'étudier les déterminants du comportement des individus, mais plutôt de voir comment ceux-ci construisent et utilisent des ressources argumentatives dans des situations où ils sont amenés à justifier leurs prétentions[2].

Cette position est étroitement connectée à la conception de la ***personne*** qui traverse l'œuvre de Boltanski : si l'auteur parle de « personne » plutôt que d'individu, c'est parce qu'il considère que l'idée de personne est déjà une construction sociale. Ou, pour reprendre les propres termes de l'auteur, les acteurs disposent d'une « métaphysique » de la personne, qui exclut les explications en termes de pur déterminisme social. Dans notre conception courante du monde social, nous considérons les gens comme capables de se détacher, au moins partiellement, de ce qui les détermine : pour reprendre un langage qui n'est pas celui de Boltanski, mais qui est peut-être utile ici, une personne n'est pas réductible à un *rôle**, ni à un *statut**. C'est au contraire sa capacité à endosser des rôles et des statuts différents (on verra plus loin comment l'auteur traduit cette idée) qui fait qu'une personne est bien une personne

[2] Dès lors, il s'ensuit une position épistémologique assez exigeante : lorsque la sociologie tente de rendre compte des logiques de justification, elle ne peut éviter de s'inscrire elle-même dans une telle logique : la connaissance sociologique doit elle-même se justifier publiquement. Ou, pour reprendre une image parfois utilisée pour les sciences de la nature, le sociologue ne peut contempler la société « de l'extérieur », comme si elle était dans un bocal : la société est elle-même le bocal et nous y sommes tous. On peut sans doute rapprocher cette conception de l'idée de « réflexivité* » chez Anthony Giddens : le savoir sociologique, dans la mesure où il se diffuse au sein de la société, devient un savoir des acteurs eux-mêmes. La sociologie est donc incluse dans son propre objet, puisqu'elle est elle-même une ressource utilisée par les acteurs. Dans ce sens « l'inconscient » freudien ou « l'habitus » bourdieusien peuvent faire partie de l'arsenal explicatif du sociologue *s'ils sont des notions à ce point répandues que les acteurs les utilisent eux-mêmes.* La position de Boltanski pourrait être vue comme une généralisation (et une métrisation) de cette idée : le savoir du sociologue n'est jamais que le savoir des acteurs systématisé et explicité par un professionnel disposant pour ce faire de ressources en temps et en rigueur que les acteurs n'ont pas nécessairement. On trouve, dans un passage de *L'amour et la justice comme compétence* une formulation très proche de celle que Giddens élaborait à la même époque : *« Le réengagement des rapports de recherche dans les débats de l'espace public approvisionne les acteurs en ressources dont l'origine directement sociologique peut être attestée »* (1990 : 47).

et pas un objet. A nouveau, le sociologue se doit de « prendre au sérieux » cette métaphysique de la personne parce qu'elle est celle qui anime les acteurs eux-mêmes : nous ne pourrions comprendre les logiques de justification si nous supposions qu'elles s'adressent à des « automates sociaux » totalement déterminés par leurs caractéristiques sociales.

Par ailleurs, les situations sociales ne sont pas définies uniquement par la présence des personnes : les ***objets*** y tiennent une grande place. En dehors des objets, il est impossible de définir concrètement une situation d'interaction sociale. Imaginons un exemple : un accident de voiture. L'interaction entre les personnes variera selon la position des voitures impliquées dans l'accident, mais aussi selon la nature des voitures, par exemple. Ainsi, un accident entre deux « Fiat » ne constituera pas une situation sociale identique à un accident entre une fiat et une BMW. La présence ou non d'un constat d'accident modifiera également la définition de la situation, tout comme la présence ou non de policiers qui sont signalés eux aussi par des objets (leur uniforme, le gyrophare, etc.). Les objets sont eux aussi des constructions sociales, comme on le verra dans la suite. L'important à retenir à ce stade, c'est que la nature des objets impliqués contribue à définir l'ensemble de l'interaction (la situation) et c'est pour cela que Boltanski propose de les inclure dans la description du système d'interaction (en suivant notamment la position de Latour). Pour désigner de manière générique les éléments participant d'une situation, Boltanski parle souvent des ***êtres***, ce qui désigne à la fois les personnes, les groupes, et occasionnellement également les objets.

Enfin, dans ce modèle, l'unité de base n'est pas l'acteur mais la ***situation*** : ce sont les contraintes de la situation qui vont permettre de décrire et de comprendre les logiques argumentatives déployées par les acteurs. L'unité de base est donc un ensemble de personnes et d'objets reliés au sein d'une situation.

Retenons donc à ce stade que la théorie de Boltanski vise à décrire, principalement, la manière dont des personnes, dans le cadre de situations où interviennent des objets, argumentent autour de la justice ou de l'injustice. Dans ce contexte, la distribution des objets entre les gens est bien au cœur de la conceptualisation de la justice : *« Le meilleur ordinateur n'est pas entre les mains du chercheur le mieux à même de le mettre en valeur ; le domaine le plus riche de possibilités doit passer entre les mains de l'héritier le plus capable ; la Légion d'honneur doit aller à la boutonnière de celui qui est vraiment honorable : le service, pour sa bonne marche, réclame un nouveau directeur, etc. »* (1990 : 114).

## *2. Les régimes d'action.*

Il importe de préciser tout de suite que la question de la justice n'est pas pertinente dans tous les types de situations. Elle ne constitue qu'un des « régimes » d'action possible entre les personnes. Ainsi, par exemple, dans une dispute amoureuse, il peut y avoir des accusations d'injustice, mais si la dispute s'éteint (les deux amants se réconcilient), ils cesseront de comptabiliser les torts et les raisons de chacun. Le « régime d'action » qui est celui de l'amour se caractérise précisément par l'absence de comptabilisation des choses : on donne (ou on reçoit) « sans compter ».

Un premier élément distingue ainsi les différents régimes d'action : est-on en situation d'accord (dans d'autres textes, Boltanski parle de « régimes de paix ») ou en situation de désaccord, donc de dispute ?

Un deuxième élément intervient : dans le régime considéré (de paix ou de dispute), la distribution des choses entre les gens est-elle une question pertinente ? Autrement dit, est-on dans un type de situation où on se préoccupe de questions d'équivalence (entre les personnes, entre les objets, entre les personnes et les objets) ? Ou bien est-on dans une situation où la question de l'équivalence n'a pas d'importance ?

En croisant les deux critères (accord/dispute et équivalence/pas d'équivalence), on obtient ainsi un tableau à double entrée que l'on peut présenter de la manière suivante[3] :

**Tableau des régimes d'action**

| | **Dispute** | **Paix** |
|---|---|---|
| **Equivalence** | *La dispute en justice* | *La paix en « justesse »* |
| **Hors équivalence** | *La dispute en violence* | *La paix en « amour »* |

On voit bien s'esquisser à travers ce tableau l'ébauche d'une théorie de « l'ordre social » ou, pour s'en tenir au vocabulaire de l'auteur, l'ébauche d'une théorie de « l'accord » entre les personnes. Examinons les différentes situations brièvement.

• *La dispute en violence*

Il s'agit de situations dans lesquelles prévalent les rapports de force : les personnes ne sont pas traitées différemment des choses. Ainsi, par exemple, dans une agression en rue, il n'y a pas d'autre relation entre les acteurs que la force brute : un malfrat essaye d'arracher son sac à une dame âgée, sans échanger autre chose que des coups, des mouvements pour tirer ou pousser, etc. A la limite, les deux personnes sont des « choses » l'une pour l'autre : chacun des deux ne tient compte que des forces respectives des acteurs en présence.

La dispute en violence se définit précisément par le fait que l'impératif de justification a disparu : les différents acteurs sont l'un pour l'autre de pures forces et les personnes elles-mêmes sont identifiables à des objets : *« Sous ce rapport, la lutte avec un objet récalcitrant ou menaçant, un robinet ou un puits de pétrole qui fuient, n'est en rien différente de la bataille avec d'autres hommes en état de force »* (1990 : 116). Lorsqu'on est sur un champ de bataille ou dans un combat rapproché, on ne se justifie pas davantage qu'on ne le ferait face à un robinet qui fuit : on applique à l'adversaire une force (matérielle ou non) qui est censé le faire céder.

La dispute en violence, ainsi décrite constitue en quelque sorte un « idéal-type* ». Les situations caractérisées par un pur régime de violence sont sans doute peu fréquentes ou, en tout cas, instables. Prenons un moment l'exemple de la guerre. Lorsqu'un pays en envahit un autre sans sommation et commence à y massacrer toute la population, on est indiscutablement dans la dispute en violence. Ainsi, lorsque Gengis Khan, après la conquête d'une ville, construisait un tumulus avec les crânes des habitants, on peut parler de pure « dispute en

[3] Tableau inspiré, comme le paragraphe qui suit de « Ce dont les gens sont capables », première partie de *L'amour et la justice comme compétence,* Paris, Métailié, 1990.

violence ». Mais dès qu'apparaissent, par exemple, des lois de la guerre (pensons à la « paix de Dieu » ou à la « trêve de Dieu » au Moyen-âge) on n'est plus dans le pur rapport de forces : les acteurs disposent de ressources (éventuellement fort limitées, dans certains cas) pour *argumenter* leur position, pour la *justifier*. Dès lors, on passe (fût-ce très partiellement) dans le domaine de la *dispute en justice*. On peut très bien imaginer, ainsi, qu'une agression dans la rue passe du régime de la violence au régime de la justice dès lors qu'un agresseur se sent tenu de justifier son geste : il peut argumenter, par exemple qu'il a plus besoin de cet argent que la victime. La victime rétorquera peut-être que ce n'est pas un argument suffisant. Si le débat s'engage, chacun tentant de faire émerger la validité de sa position, on entrera dans le registre de la justification, caractéristique, pour Boltanski, de la dispute en justice.

L'exemple de la récente guère d'Afghanistan et les efforts faits par l'administration Bush pour associer le terme « justice » aux opérations militaires (*« justice sans limite »*) illustrent bien le fait que même les disputes les plus violentes peuvent être amenées à se confronter à des impératifs de justification. L'opération de l'OTAN ne peut donc se décrire exclusivement à partir du régime de la dispute en violence et on pourrait très bien imaginer une sociologie des justifications échangée (devant « l'opinion » mondiale) par les différents acteurs.

• *La dispute en justice.*

La dispute en justice se caractérise donc par le fait que les personnes sont amenées à poser des justifications publiques de leurs actes. La théorisation du régime de la justice est d'ailleurs l'objet du livre de Boltanski et Thévenot (1991) intitulé précisément *De la justification*. On reviendra plus loin sur le modèle théorique que les deux auteurs proposent pour rendre compte des modes de justification publique. Mais on peut reprendre ici le point essentiel qui différencie la dispute en justice de la dispute en violence : la mise en ***« équivalence »***. Dans la dispute en justice, on tend à définir la situation de manière à permettre une certaine forme de comparabilité entre ses éléments. Dans l'exemple de l'agression en rue, on pourrait imaginer, par exemple, une tentative de mise en équivalence à travers la notion de « besoin » : l'agresseur essaie de persuader sa victime qu'il prend ce dont il a besoin et que, comme ses possibilités de satisfaire ses besoins sont moindres, il ne fait par son geste que rétablir une certaine forme d'équilibre.

On peut imaginer un autre exemple, directement inspiré de *La justification* : soit un pêcheur qui s'acharne à prendre un brochet. On est dans une pure logique « d'épreuve de force », donc, dans le régime de la dispute en violence : le brochet est une « chose » qui résiste aux mouvements du pêcheur. Supposons, maintenant, que le pêcheur s'interdise, par exemple, certains types d'appâts parce qu'il considère que « ce n'est pas sportif ». Dit autrement, il veut « laisser sa chance au brochet »[4]. Dans cette logique, tout n'est pas permis. Le poisson et le pêcheur doivent avoir chacun une certaine possibilité, au moins théorique, de l'emporter. Cette équivalence apparaîtra dans l'idée que le pêcheur « se mesure » au brochet. On est toujours dans la dispute (le pêcheur et la truite sont effectivement en conflit) mais il

[4] Argument que l'on retrouvera fréquemment dans la bouche des chasseurs, par exemple. Par ailleurs, le fait de pêcher le brochet à la ligne, dans un but sportif est déjà, sous une forme rudimentaire, une épreuve de justice : le pêcheur s'interdit la dynamite, par exemple. De manière générale, l'épreuve sportive est un exemple typique de « dispute en justice ».

s'agit d'une dispute qui s'appuie sur la nécessité d'une justification, et donc d'une recherche « d'équivalence » entre les acteurs[5].

Au travers de cet exemple, on peut voir que le modèle de la « justification » est très général. Il s'applique dès que nous sommes en situation d'avoir à argumenter nos prétentions. On peut concevoir des situations plus conformes à notre image intuitive des questions de justice. Imaginons, par exemple, la négociation d'un salaire entre un cadre et son employeur. On sera dans une dispute en violence si chacun négocie exclusivement sur base du rapport de forces, sans jamais argumenter : chacun tente de voir à partir de quel niveau l'autre refusera. On sera dans une logique de dispute en justice dès lors que chacun fait valoir des arguments : la rentabilité pour le patron, la qualification, l'engagement, le volume d'heures de travail du côté du salarié.

Les situations de dispute (en justice ou en violence) sont fréquentes mais elles ne constituent pas la règle : des sociétés qui seraient en état de dispute permanente seraient sans doute à ce point invivables qu'elles imploseraient vraisemblablement. La théorie de la justice consiste précisément à tenter d'établir quelles sont les conditions de *l'accord* ou comme Boltanski le dit ailleurs, de la *paix.* Tout comme il existe deux régimes de dispute, il existe deux régimes de paix.

• *La paix en « justesse ».*

Si Boltanski parle de « paix en justesse » plutôt que de « paix en justice » c'est pour montrer le caractère implicite, quasi-naturel de l'accord dans ce régime, qui associe étroitement les hommes et les choses. On pourrait, pour simplifier, dire qu'il s'agit de situations dans lesquelles les « objets » sont distribués conformément à ce qu'attendent les différents acteurs sans même que cela ne soit consciemment exprimé : *« les équivalences sont tacitement à l'œuvre dans l'usage que les personnes font des choses (...) dans ce régime, le discours accompagne et accomplit l'équivalence mais sans la remettre en cause ni la prendre explicitement pour objet »* (1993 : 111). On pourrait sans doute dire que la paix en justesse caractérise plutôt les situations « routinières* », celles où l'ajustement se fait sans que la règle elle-même soit cognitivement saillante (ce qui ne veut pas dire qu'elle n'est pas connue des acteurs, bien sûr). Ainsi, on peut imaginer, par exemple, la distribution du courrier par le facteur comme une situation de « paix en justesse » : chaque lettre va naturellement à son destinataire, sans que personne songe à remettre en cause la règle, évidente, mais tacite. C'est une situation « ajustée ».

Dans une situation comme celle-là, l'épreuve ne peut surgir que sur base d'un élément perturbateur. Supposons, par exemple, que le facteur soit amené à distribuer un recommandé. Il sonne et se trouve face, non au destinataire lui-même, mais à son conjoint. Le facteur est alors amené à se poser la question de la règle : le conjoint peut-il recevoir le recommandé ? Le conflit pourrait alors porter sur la règle administrative : y a-t-il bien, du point de vue du règlement de la poste « équivalence » entre le destinataire et son époux (ou épouse) ? Si la personne présente ne peut pas exhiber une procuration en bonne et due forme et que le facteur est tatillon, peut surgir une dispute en justice.

• *La paix en « amour ».*

[5] Si l'on admet que les personnes ne sont pas « monolithiques », la justification peut se faire par rapport à soi-même également, même en l'absence de public.

Dans le régime de la paix en justesse, on voit bien que la question de l'équivalence est importante : la bonne lettre a-t-elle été distribuée à la bonne personne ? Il existe un autre régime de paix (ou d'accord) pour lequel, selon Boltanski, l'équivalence n'est pas pertinente : c'est la paix en *amour*[6]. Il s'agit des situations où l'équivalence n'a pas d'importance parce que « on ne compte pas ». Ce genre d'accord caractérise les relations amoureuses mais aussi les relations d'amour filial ou d'amitié forte, etc.

On n'en parlera guère ici parce que ce régime d'action est trop éloigné des préoccupations sur la justice, mais il ne faudrait pas croire pour autant qu'il est centré exclusivement sur les relations intimes. Beaucoup d'utopies sociales font appel à des notions qui rappellent le régime « d'amour » tel que l'auteur en parle. Ainsi, on peut par exemple dire que la société « communiste » de Marx, se caractériserait moins par l'idée d'une abondance absolue des biens que par une forme de relation sociale où les personnes ne seraient plus mises en concurrence, une forme de relation basée en quelque sorte sur une logique de « fraternité ». Dans ce cas, la société communiste marxienne serait une actualisation de l'idée de « paix en amour » tel que la suggère Boltanski[7].

• *Le « changement de régime ».*

Les différents régimes d'action ont une certaine forme « d'inertie » : sans intervention extérieure, ils tendent à se perpétuer : *« Les gens se maintiennent dans le régime où ils sont installés et qui s'établit en eux comme un état. Ils n'en sortent, en quelque sorte malgré eux, que lorsque la situation les confronte à une autre personne installée dans un autre régime »* (1993 : 117). L'exemple du facteur proposé plus haut pourrait être repris ici : le facteur, distribuant son courrier, est dans un régime de « paix en justesse » : rien ne lui pose question dans les relations d'équivalence qu'il établit (à chacun le courrier qui lui est destiné). Se produit la rencontre avec une personne qui s'installe dans un autre régime (celle qui réclame le recommandé adressé à son conjoint) et on peut basculer dans la dispute en justice, chacun faisant valoir ses arguments. On pourrait imaginer un autre type de basculement : soit des soldats dans les tranchées de la première guerre mondiale au début de 1918. Ils s'épient de part et d'autre de la ligne de front. Ils sont dans un régime de dispute en violence, prêts à s'étriper. A un moment, d'une tranchée, sort un jeune soldat qui arbore un drapeau rouge, en criant « vive la révolution communiste : nous sommes tous travailleurs, tous frères ». Il peut se faire abattre tout de suite. Ou bien peut-être qu'en face quelqu'un lui répondra et qu'ils se jetteront dans les bras l'un de l'autre, entraînant leur peloton. Ce type de scène de « fraternisation » ne fut pas nécessairement rare au cours de la première guerre mondiale. On est passé directement de la dispute en violence à la paix en amour. Le « basculement » d'un régime dans un autre ne sera abordé qu'en passant dans ce résumé. Il était essentiel d'en dire

[6] En fait l'auteur utilise une vieille notion grecque, « l'agapê » qui caractérise l'amour dans sa dimension non érotique.

[7] Ce point de vue est défendu par Boltanski lui-même (1993) mais on trouve des formulations assez proches de la conception marxiste dans les travaux de Steven Lukes ou de Jon Elster. Pour ces auteurs, et ceux qui, de manière générale, ont tenté de décrire la conception de la justice sous-jacente dans les œuvres de Marx, la société communiste vise une sorte de « réconciliation fusionnelle » entre l'autonomie individuelle et le besoin de communauté. Dans une telle société, la justice cesse d'être pertinente non pas parce qu'il y aurait une infinité de biens à distribuer, mais parce que les individus cesseraient, en quelque sorte, d'être concurrents pour ces biens : le travail, au lieu de servir de lien entre les hommes via l'échange marchand, servirait de lien via une espèce de « don mutuel » qui perdrait toute caractéristique marchande. On trouvera dans Dominique Méda *(Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Hachette, 1995), une présentation et une critique de cette conception du travail chez Marx avec quelques citations très révélatrices.

un mot pour bien saisir que la dispute en justice n'est qu'un des modes possibles de l'interaction entre les hommes et que cela borne par définition le champ d'application de la théorie élaborée dans *De la justification*.

### ***3. L'épreuve de justification. Les principes supérieurs communs.***

Après cette introduction, on laissera de côté les régimes de paix pour nous concentrer sur les régimes de dispute et, en particulier, celui qui nous intéresse, le régime de dispute en justice.

Dans le régime de dispute, le moment crucial est celui de ***l'épreuve***. L'épreuve est ce moment où les acteurs s'affrontent. La bataille militaire est une épreuve de force. Le jugement devant un tribunal est une épreuve de justification.

L'épreuve de force caractérise la dispute en violence. L'épreuve de justification caractérise la dispute en justice. Mais concrètement, qu'est-ce qui les distingue ? Le fait que, dans l'épreuve de justification, les acteurs se réfèrent à un principe ou encore, dit autrement à une forme de bien commun : on ne revendique pas seulement parce que l'on désire, mais au nom d'une conception de ce qui est juste dans cette circonstance. Ou, dit encore autrement, on ne parle pas seulement pour soi : on revendique au nom d'une valeur générale, publiquement revendiquée face aux autres acteurs. Fusionnant ces deux expressions de « principe » et de « bien commun », Boltanski et Thévenot dans *De la justification* parlent généralement de ***principes supérieurs communs***.

Reprenons l'exemple du facteur. Si la personne qui souhaite le recommandé le réclame simplement, en disant « je le veux » et en tentant de le prendre, on reste dans l'épreuve de force. On sera aussi dans l'épreuve de force si elle utilise la menace : « si vous ne me le donnez pas, je vous ferai des ennuis ». Mais si elle réclame la lettre en disant « en tant que conjoint légal, j'ai le droit de recevoir les recommandés de mon mari (ou de ma femme) », a ce moment-là, il y a évocation d'un *principe supérieur commun* qui établit une certaine forme d'équivalence (les époux sont équivalents lorsqu'il s'agit de recevoir un recommandé). Le facteur peut aussi rester dans l'épreuve de force s'il dit simplement « je me moque de vos arguments, vous ne l'aurez pas, cela risquerait de me faire des ennuis avec ma direction ». Mais il rentre dans l'épreuve de justification si, à un argument, il oppose un autre argument, par exemple : « je ne peux vous le remettre que si vous avez une procuration écrite de votre mari, c'est le règlement ». A ce moment-là, lui aussi évoque un « bien commun », c'est-à-dire une règle générale supposée établie pour le bien de tous.

Cette opération, caractéristique de l'épreuve de justification, par laquelle chacun soutient sa revendication par des principes généraux supposés opposables à l'interlocuteur, c'est l'opération que Boltanski appelle ***montée en généralité*** : on cesse de défendre purement et simplement son cas particulier, et on le soutient par un argument de portée générale, qui vaut pour tous les cas semblables et qui fait référence à une forme de bien commun (dans le cas présent, les règles de la poste, pour l'un, les règles de fonctionnement de la famille, pour l'autre). Il s'agit donc de présenter son cas particulier comme une instance d'une « situation générale ». La « montée en généralité » peut se poursuivre : si les acteurs n'arrivent pas à se mettre d'accord sur un principe, ils peuvent tenter de « remonter » à un principe supérieur, qu'ils auraient en commun. Par exemple, le facteur pourrait remonter au-delà du règlement de la poste et dire « mais enfin, Monsieur (madame), si je vous remets ce recommandé sans

l'accord de votre épouse, je viole le secret de son courrier ». Le facteur tente là de faire référence à une forme supérieure du « bien commun » qui serait, d'une certaine façon, une référence aux droits politiques élémentaires, voire aux droits de l'homme, supposant que son interlocuteur ne pourrait qu'être d'accord.

On le voit, l'épreuve de force devient épreuve de justification par cette contrainte que les acteurs s'imposent de produire des arguments publiquement défendables. On retrouve aussi à travers cet exemple le présupposé établi au premier paragraphe : les acteurs « prennent au sérieux » les arguments, ils se sentent obligés de tenter d'y répondre. Le sociologue ne peut donc voir là une simple forme d'hypocrisie sociale : il soit s'interroger sur les conditions dans lesquelles se fait cette « prise au sérieux ».

Cette « montée en généralité », cette recherche d'un principe de niveau supérieur sur lequel les interlocuteurs pourraient se mettre d'accord et qui pourrait dès lors « arrêter la dispute » n'implique pas que, dans l'épreuve de justification, les rapports de force seraient absents. Prenons, par exemple, un étudiant face à un enseignant lors d'un examen. Le premier questionne le second sur sa cote. Si l'examinateur répond « je vous ai mis cette note parce que votre tête ne me revient pas », on est dans l'épreuve de force pure et simple, donc dans la dispute en violence (cela peut d'ailleurs finir par de la violence pure si l'étudiant se fâche et agresse l'enseignant). Si, par contre, l'enseignant argumente, et explique à l'étudiant que son « examen n'était pas mal, mais qu'il manquait tel ou tel point », on est dans l'épreuve de justification. L'enseignant estime qu'il est tenu de défendre sa cote par des arguments publiquement justifiables (et donc qu'il doit convaincre l'étudiant ou au moins, essayer). Cela ne veut pas dire que les deux acteurs sont égaux en termes de rapport de forces : l'étudiant sait bien que l'enseignant a plus de ressources que lui, au total, pour imposer son point de vue. De manière générale, les situations de dispute en justice où les acteurs sont de force exactement égale sont probablement rares. Parler « d'épreuve de justification » ne signifie donc pas que la force est absente mais que cette force est contrainte, dans une mesure variable, par la recherche de l'accord, donc par l'exigence de référence à un « principe », à un « bien commun » que les autres acteurs devraient pouvoir accepter. Ainsi, lorsqu'un juge rend sa décision face à un accusé, il est évident que le juge dispose d'un rapport de force favorable. Cela ne l'empêche pas de prendre beaucoup de temps pour motiver son arrêt au nom des principes du droit applicables en l'espèce. De la même façon, dans l'exemple du pêcheur et du brochet cité plus haut, le pêcheur disposera sans doute de la force la plus grande. Mais il s'oblige à contraindre cette force au nom d'un principe supérieur (le « fair-play », pourrait-on imaginer), et il s'impose donc de « proportionner » en quelque sorte les moyens qu'il utilisera aux forces supposées du brochet. On est donc bien dans une épreuve de justification (au moins tacite). Pour se persuader que la chasse et la pêche peuvent se concevoir comme une suite d'épreuves de justifications, il suffit de voir comment les chasseurs et pêcheurs argumentent face à la caméra dès que l'on tourne sur eux une émission de TV : « nous accomplissons une tâche écologique » et puis « un chasseur ne tirera jamais sur une femelle pleine » ou encore « tous les marcassins sont épargnés, nous ne chassons que les vieux mâles », etc. Bref, il s'agit, face au spectacle de la chasse qui, naturellement évoque la violence, d'accumuler une série d'arguments qui vont tous dans le sens de l'évocation d'un bien commun.

Il est utile de souligner que l'idée même de « mise en équivalence », qui est, pour Boltanski, consubstantielle au concept de justice, suppose qu'il y a au cœur de la théorie une forme de « proportionnalité ». Cette idée est d'ailleurs exprimée explicitement puisqu'il s'agit d'établir *« une juste proportion entre la valeur des choses et des personnes »* (1990 : 79).

Autrement dit, il s'agit en un sens très général de donner à chacun « ce qu'il mérite » : l'ordinateur le plus performant au meilleur informaticien, l'héritage à celui qui peut le mieux le mettre en valeur, la médaille à celui qui en est le plus digne, etc. Il résulte de cette conception de la mise en équivalence que l'on doit se donner une échelle de valeur (qui s'appuie sur le principe supérieur commun). Mais, cette échelle, puisqu'elle doit apparier des personnes et des choses, doit fixer à la fois la « valeur » des choses et la « valeur » des personnes qui les méritent : *« Définir une relation comme équitable ou inéquitable (...) suppose donc, en amont, une définition de ce qui fait la valeur des choses et des personnes, une échelle de valeurs qui demande à être clarifiée en cas de litige »*. (1990 : 79)

De cette dernière phrase, on peut dériver un deuxième élément qui est sans doute au cœur de l'originalité de la conception de la justice chez Boltanski : *tout accord implique un jugement sur les personnes*. Toute forme de distribution de biens, de quelque nature que ce soit, est un même temps catégorisation des personnes qui sont en dispute. Le principe supérieur commun, en même temps qu'il organise la distribution, organise donc une « hiérarchisation » de la valeur des personnes participant à la dispute. Ainsi, donner le meilleur ordinateur au meilleur informaticien, c'est également décider qui est le meilleur informaticien. L'auteur appelle ***grandeur*** le « positionnement » des personnes relativement aux principes. La théorie de la justification évoque donc inévitablement, l'idée « d'estime sociale[*] » : tout accord sur une équivalence distributive est, par le fait même, une forme de distribution de « grandeur », donc d'estime sociale. Il y a donc, chaque fois que l'on évoque un principe donné, des « grands » et des « petits ».

Pourquoi, maintenant, parler de « principe[8] » plutôt que de « valeur », terme plus familier à la sociologie.

- les « valeurs » peuvent être des valeurs religieuses, morales, esthétiques etc. Le terme *principe* est, lui, réservé au domaine de la *justice* ;

- les « valeurs » peuvent être quelconques : on peut dire, par exemple, d'un fasciste convaincu qu'il a des « valeurs » xénophobes ; par contre, les *principes* doivent viser à *l'universalité* puisqu'ils sont, par nature, propres à l'argumentation visant à convaincre un adversaire. Il s'agit bien de trouver un « principe commun » sur lequel on pourra fonder l'accord.

- Enfin, les « valeurs » sont attachées aux individus : les principes, eux, sont attachés aux *situations*. C'est là un point décisif. Que signifie-t-il ? Que les personnes sont susceptibles de mobiliser des principe différents en fonction de la situation. On dit de quelqu'un qu'il « adhère » par exemple, à des valeurs écologiques. On suppose que ces valeurs le caractérisent, qu'il les « transporte » partout avec lui. Au contraire, c'es la situation qui fera que chacun adhère à tel ou tel principe.

---

[8] Ceux qui liront les textes originaux s'apercevront que Boltanski et Thévenot (dans *De la justification*) et Boltanski seul (dans *L'amour et la justice comme compétences*) utilisent le terme « grandeur » dans le sens de « principe ». On a donc le même terme pour déterminer le critère de mesure (le principe) et la « taille » des personnes selon ce critère (leur « grandeur »). C'est bien là la terminologie des auteurs et sans doute l'utilisent-ils pour insister sur le fait que les principes impliquent d'office une évaluation des personnes. Il nous a toutefois semblé que cette terminologie complique inutilement les choses et on a tenté de s'en écarter en réservant le mot « grandeur » aux circonstances où l'on évoque bien la « taille » des personnes selon un principe et non le principe lui-même.

On peut tenter d'illustrer ces trois points par un exemple. Supposons qu'au cours d'une manifestation anti-nucléaire, une personne est arrêtée. Au commissariat de police, surprise : on découvre qu'il s'agit d'un député. Celui-ci fait alors valoir qu'il agit au nom de sa légitimité politique d'élu de la nation : il ne se contente pas d'exprimer son avis, il agit au nom des citoyens qui l'ont choisi pour ses idées. Il est *représentatif* du corps électoral. Au nom de cette représentativité, il entreprend de persuader les policiers que ceux-ci doivent lui présenter des excuses : « en m'arrêtant, moi, vous insultez tous mes électeurs ». La représentativité civique est ici le principe supérieur commun, que mobilise dans la dispute le député en question. On voit bien qu'il s'agit d'une question de justice : il s'agit d'établir si les policiers lui doivent ou non des excuses en vertu de sa qualité de député. On voit bien aussi que la représentativité constitue une « montée en généralité » et fait référence à un principe supérieur commun opposable aux interlocuteurs : la représentativité de l'élu constitue un principe qui s'impose aux policiers eux-mêmes et qui devrait les convaincre - ou du moins les ébranler - dans le cadre d'une argumentation. Enfin, ce principe est spécifique à la situation : lorsque le député se retrouve le soir dans sa famille sa représentativité politique n'est plus un argument très pertinent ; on l'imagine mal disant à sa fille qui se conduirait mal à table : « tu me dois le respect, je suis ton député ».

La « grandeur civique[9] » n'est donc pas « attachée » à la personne du député mais elle seulement mobilisable par lui dans certaines circonstances[10]. Elle pourrait d'ailleurs être mobilisée par les policiers eux-mêmes qui pourraient rétorquer : « nous aussi, nous sommes représentatifs des citoyens, qui nous demandent de faire respecter l'ordre ». De la même façon, on voit ici comment le déroulement de la dispute, et, éventuellement, la conclusion d'un accord va à la fois répartir les biens (le député aura droit ou non à ses excuses) et hiérarchiser les personnes (il sera éventuellement reconnu comme « plus grand » que les policiers du point de vue de la grandeur civique).

Enfin, on voit également le principe de « montée en généralité ». Tant qu'il n'est qu'une personne particulière, qu'il ne parle qu'au nom de ses intérêts, le détenu a peu de chance de convaincre les policiers. Mais dès lors qu'il fait valoir qu'il s'exprime au nom d'une cause, au nom d'une forme de représentativité démocratique que chacun est supposé reconnaître, ce ne sont plus ses intérêts particuliers qui sont en jeu, mais la dispute autour d'un principe général : dans ce type de circonstances un « représentant de la nation » doit-il être traité différemment d'un simple citoyen ?

### 4. *La déclinaison des principes : les cités.*

Résumons-nous : lorsqu'elles sont en régime de dispute en justice, les personnes élaborent des argumentations pour justifier leurs prétentions. Ces argumentations prennent la forme d'une montée en généralité : il s'agit de rattacher leurs revendications à un principe supérieur commun susceptible d'emporter l'adhésion des autres acteurs concernés. Elles essaient, ce faisant, de construire un accord, qui, en référence au principe en question, mettra « en équivalence » les objets et les personnes et donc, hiérarchisera les uns et les autres. La fin de la dispute suppose que l'on soit d'accord sur la « grandeur » des personnes et des choses.

A ce stade, on a dit très peu de choses sur ces « principes supérieurs communs ». En quoi consistent-ils ?

[9] C'est le terme employé par Boltanski et Thévenot pour qualifier cette grandeur fondée sur la représentativité.
[10] Cette grandeur est aussi régulièrement soumise à une épreuve, qui est l'élection.

Tout le travail entrepris dans *De la justification* consiste précisément à tenter de construire un recensement des grands « principes », qui valent dans le cadre de la culture de l'Europe occidentale et, en particulier, de la France[11]. L'idée de Boltanski et Thévenot est que ces principes ne sont pas en nombre illimité. Ils estiment qu'il en existe, pour l'essentiel, six[12].

Chacun de ces grands principes est l'élément central d'une logique de justification que les auteurs ont baptisée ***cité***. Le mot peut paraître inattendu. Boltanski et Thévenot utilisent ce vocable « cité » parce qu'ils pensent que pour chacune des grandes conceptions du bien commun présente dans la société française contemporaine, il existe une « tradition » ou un « texte paradigmatique » de philosophie politique. L'hypothèse est donc que si on analysait une multitude de situations de « dispute en justice » telles qu'elles apparaissent quotidiennement dans notre vie sociale, on retomberait, au bout du compte, sur ces six grands modèles, ces six grandes lignes d'argumentation. Il nous semble qu'il faut prendre cette idée comme une *hypothèse de travail* : on verra que l'idée de six grandes définitions du bien commun apparaît plausible, à l'usage, mais rien ne dit que d'autres analyses ne pourraient mettre en évidence d'autres principes.

Pour l'instant, pour l'essentiel, on peut dire qu'une « cité », est ***une logique de justification basée sur une conception du bien commun***. Il ne faut donc pas se laisser leurrer par le vocabulaire : si on voulait être très schématique, on écrirait l'équation *Cité = « kit » de justification*. Au cœur de chacun de ces « kits de justification », de ces « logiques argumentatives » se loge un grand principe. Ces principes, ces conceptions du bien commun ne sont pas quelconques : ceux que Boltanski et Thévenot ont découvert correspondent à de grandes conceptions de l'organisation politique et sociale qui se sont exprimées dans des philosophies politiques. L'hypothèse des auteurs est donc que les philosophies politiques majeures élaborées au cours de l'histoire de la pensée occidentale, ont peu à peu percolé dans le sens commun* où elles sont devenues des logiques de justification.

Comme tout ceci peut paraître un peu abstrait, on va tenter de décrire plus concrètement la nature de ces grands principes. Dans le paragraphe suivant, on verra ensuite, comment chacun de ceux-ci s'insère dans une logique argumentative.

*a) La Cité civique.*

On peut commencer par celle-là puisqu'on l'a déjà vu à l'œuvre dans l'exemple qui précède : le principe supérieur commun, dans la cité civique, c'est la *représentativité* : ce qui fait la grandeur, dans la cité civique (donc, dans la logique « civique » de justification), c'est le fait que l'on parle au nom d'un ***collectif***. On justifie donc ses prétentions en invoquant le fait que l'on est mandaté, que l'on est élu ou que l'on est fonctionnaire dans une administration ou que l'on est délégué syndical. Bref, on ne parle pas pour soi mais pour une collectivité tout entière. Le texte « canonique » pour exprimer cette cité, c'est, selon Boltanski et Thévenot, *Le contrat social* de Jean-Jacques Rousseau. C'est lui qui exprime le mieux –

[11] Par prudence, Boltanski et Thévenot délimite la validité de leur construction à l'exemple français. Mais le fait qu'ils se servent d'exemples empruntés à diverses traditions européennes ou même américaines (Hirschman) permet de penser que l'on pourrait généraliser ce modèle – sans doute avec des corrections – à une grande partie de la culture d'Europe occidentale.

[12] On verra que Boltanski et Eve Chiapello en proposent un septième dans un livre plus récent : *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999). Mais on peut se demander si ce « septième principe » n'est pas un peu « ad hoc ».

toujours selon eux – le mode d'argumentation qui s'appuie sur l'idée que « ce qui compte », c'est d'être officiel ou représentatif.

*b) La Cité domestique*

Dans la cité domestique, le bien commun est défini par la *tradition*[13]. Dès lors, dans cette cité, la justification s'appuiera fortement sur des valeurs comme la fidélité (à une tradition) ou la loyauté (à une personne). La phrase type du monde domestique est sans doute l'idée qu'*« on a toujours fait comme ça »*, qui caractérise en partie les sociétés ou les groupes qui évitent la formalisation explicite des procédures. Bien sûr, ce mode de justification a été d'une très grande importance pendant toute la féodalité puisqu'il a structuré les relations sociales fondamentales. Il perd de son importance dans des sociétés individualistes beaucoup plus construites sur le « chacun pour soi », sur la formalisation des règles et sur le changement permanent[14]. Mais il reste très présent. On peut très bien l'imaginer, par exemple dans une relation de travail : un employé que son patron va licencier parce qu'il le trouve trop âgé peut par exemple rétorquer que « c'est injuste alors qu'il s'est dévoué pendant trente ans pour l'entreprise ». Dans le domaine politique, là où en principe la cité civique devrait être dominante, on sait l'importance que peut prendre la fidélité à un « chef de file » : certains construisent toute leur carrière dans l'ombre d'un « patron ». C'est le cas aussi, dans une certaine mesure, dans le monde académique. Pour illustrer le modèle de la cité domestique, Boltanski et Thevenot ont choisi *« La politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte »*, de Bossuet.

*c) La cité industrielle*

Dans la cité industrielle, le principe supérieur commun est *l'efficacité* : on s'inscrit dans cette cité dès que l'on compare des performances, des productivités, etc. Reprenons l'exemple du vieil employé que l'on va licencier. Si son patron lui dit « je regrette, mais vous savez que vous n'êtes plus compétitif par rapport à la moyenne », il inscrit son argument dans la logique de la cité industrielle. Mais le commentateur sportif qui vante les exploits du plus rapide ou du meilleur buteur se refaire tout autant à la cité industrielle. On pourrait rattacher aussi à cette cité, la question célèbre de Staline : « Le pape ? Combien de divisions ? ». Autrement dit : on reconnaît la grandeur à la capacité de mettre en œuvre efficacement les moyens qu'il faut pour obtenir ce que l'on veut. On pourrait dire sans doute que la cité

---

[13] Boltanski et Thévenot parlent de « l'engendrement depuis la tradition » mais on ne voit pas bien pourquoi une formule aussi compliquée est nécessaire. De plus comme ils le disent ailleurs (1991 : 206), cette cité *« apparaît chaque fois que la recherche de ce qui est juste met l'accent sur les relations personnelles entre les gens »*. D'où notre insistance sur l'idée de loyauté, à côté de celle de tradition.

[14] Il faut se garder d'opposer mécaniquement tradition et changement. A cet égard, l'apport de Giddens est à nouveau particulièrement utile. Par exemple dans son texte « Living in a post-traditional society » (dans Beck, Giddens et Lash : *« Reflexive modernization »*, London, Polity Press, 1995), Giddens fait remarquer que la tradition est, dans les sociétés traditionnelles, constamment réinterprétée par les clercs (qu'il appelle les « gardiens »). Le changement adaptatif est donc omniprésent : l'idée que l' « on a toujours fait comme cela » est par définition invérifiable puisque seuls les interprètes le savent (et probablement perçoivent-ils les innovations qu'ils introduisent comme des « interprétations » : on peut toujours argumenter que ce qui apparaît comme un changement pour certains est le retour à une tradition plus « authentique »). Dès lors, c'est ce caractère essentiellement non écrit de la tradition qui donne aux sociétés traditionnelles la plasticité nécessaire à la survie. Paradoxalement, c'est lorsqu'on sort de la société traditionnelle (par la multiplication notamment, des savoirs explicites) que la tradition devient figée (puisque à ce moment, on l'écrit et on peut toujours confronter l'écrit à la parole des clercs).

industrielle est celle qui exemplifie le mieux la rationalité instrumentale. C'est à Saint-Simon que Boltanski et Thevenot ont emprunté la description de cette cité.

*d) La cité de l'opinion.*

C'est chez Hobbes que les auteurs sont allés chercher le principe supérieur commun de la cité de l'opinion. La logique argumentative de cette cité s'appuie sur une grandeur particulière qui est la *renommée* (on aurait la « gloire » en des temps plus anciens). On fera donc valoir, dans cette cité, que l'on a raison parce que l'on est « quelqu'un de connu », « une vedette ». C'est l'opinion que les autres ont des acteurs qui fait la grandeur de ces acteurs. Ainsi, par exemple, d'une vedette de cinéma (ou du rap) qui se ferait un peu harponner par un journaliste et qui demanderait : « c'est qui ce minus ? ». Ce que l'on pourrait traduire par : « vous ne comptez pas parce que personne ne vous connaît et que moi, je suis célèbre ». Dès que la grandeur relative des personnes dépend de leur notoriété, on est dans le monde de l'opinion.

*e) La cité inspirée*

La cité inspirée a été imaginée à partir de « La Cité de Dieu » de Saint Augustin. Le principe supérieur commun y est la *créativité*. Est « grande » dans cette cité, la personne qui, pour être créative, innovante, saura se dépouiller le plus facilement de tous les aspects matériels qui l'attachent au monde pour laisser aller son imaginaire, son « inspiration ». La cité inspirée touche au monde des artistes, mais aussi des grands mystiques, des ermites, des « bohèmes », etc. Le principe supérieur commun, c'est donc la fidélité à sa propre inspiration. C'est pourquoi on peut rapprocher également de cette cité la notion « d'authenticité ».

*f) La cité marchande*

Enfin, la cité marchande est inspirée d'Adam Smith[15]. La grandeur qui caractérise ce monde est assez particulière puisque c'est tout simplement *l'intérêt* ou, plus exactement, pourrait-on dire, la *convoitise* : le désir de biens. Est donc grand dans ce monde, tout simplement celui qui est riche, qui possède beaucoup. C'est peut-être la cité la plus intéressante de toutes parce que c'est celle, a priori, qui paraît la plus paradoxale : comment peut-on imaginer que le désir de possession ou la possession, constitue une forme de bien commun ? Comment construire une argumentation universalisable autour du fait que les riches auraient droit à plus que les autres ? L'intérêt individuel n'est-il pas précisément le contraire du bien commun ? En fait, il faut se souvenir que la notion « d'intérêt » est, comme le rappelle bien Albert Hirschman, grand inspirateur de Boltanski et Thévenot, une notion historiquement construite[16]. Elle s'est élaborée au long des textes de philosophes du XVIIIème siècle pour lesquels un monde gouverné par les intérêts serait beaucoup plus « civilisé » que le monde du Moyen-âge ou les passions dominantes étaient l'honneur, le fanatisme religieux et le goût du pouvoir[17]. Toute l'économie classique est fondée sur la célèbre image de la « main invisible » du marché qui transforme l'égoïsme de chacun en bien collectif. Comme le dit Smith : ce n'est pas de la bienveillance du boucher que nous attendons notre dîner mais de son intérêt bien compris. En d'autres termes, si chacun suit son intérêt, dans une société de marché, les désirs des uns et des autres seront satisfaits au mieux. Le

[15] *La richesse des nations* et la *Théorie des sentiments moraux.*
[16] Dans *Les passions et les intérêts*, PUF, Quadrige.
[17] On retrouve également cette intuition dans *La dynamique de l'occident*, de Norbert Elias.

principe supérieur commun s'articule donc autour de la *compétition* : celle-ci est considérée comme la forme idéale de relation sociale, en quelque sorte.

La cité marchande est donc bien une « cité » au sens des deux auteurs : elle ne glorifie pas l'intérêt comme une sorte de caractéristique « naturelle » des individus, mais au contraire comme une construction sociale qu'il a fallu plusieurs siècles pour imposer.

* * *

Synthétisons donc brièvement cette construction : chaque « cité » se caractérise par une forme particulière du bien commun. Chaque cité représente donc une « logique de justification » mobilisable dans certaines situations pour asseoir les prétentions des uns et des autres. Souvent, l'épreuve, donc le moment où ces prétentions entrent en concurrence et se « mesurent » les unes aux autres, se fait à l'intérieur d'une même cité : les différents acteurs se réfèrent au même bien commun mais ne sont pas d'accord sur qui a droit à quoi, qui est « grand » et qui est « petit » en fonction de ce principe. Parfois aussi, dans l'épreuve, les acteurs ne sont pas d'accord sur la cité pertinente pour dénouer le conflit et tenter d'arriver à un accord. Ce cas n'est peut-être pas le plus fréquent, mais c'est celui où l'on perçoit le mieux (par contraste) comment peuvent fonctionner les principes supérieurs communs.

Revenons à nouveau à notre facteur. S'il fait appel au règlement général de la poste, supposé régir les rapports entre services publics et usagers, il inscrit son argument dans le registre de la cité civique : il dit en substance qu'il doit obéir aux lois et aux règlements qui sont issus de la volonté commune. La personne qui souhaite le recommandé peut invoquer, par exemple, des règles supérieures : « en tant que citoyen, mon mari a droit à son courrier et si vous ne me le donnez pas, il risque de manquer une lettre importante ». Le facteur peut renchérir encore, en évoquant le principe fondamental du « droit au respect du courrier privé » (quelqu'un peut vouloir cacher une lettre à son conjoint). Dans cette « montée en généralité », chacun reste dans le domaine de la cité civique : il s'agit de voir qui sera au sommet de cette hiérarchie de la *représentativité*. Qui va être le plus « grand » en terme de « grandeur civique » : les règles de la poste sont sans doute moins importantes que l'inviolabilité du courrier privé. S'il y avait conflit entre les deux, on pourrait imaginer que, au fil des justifications des deux protagonistes, l'accord se ferait ainsi, *au sein* de la société civique, sur quelles règles sont les plus importantes, donc qui est le plus « grand » dans la situation présente. En fonction de quoi, la lettre serait remise ou resterait au facteur. On voit donc bien ici comment dans la « montée en généralité » au sein d'une même cité, la dispute peut se résoudre par le rétablissement d'une hiérarchie, d'une distribution des grandeurs (et des objets) entre les personnes.

Mais on peut imaginer un cas un peu différent. Supposons par exemple, une relation de familiarité entre le facteur et son client : « mais enfin, Jules, on se voit tous les jours, tu me connais, quand même ; tu sais bien que tu peux me donner cette lettre en confiance ». Ici, on change de registre : il s'agit d'un argument basé sur la confiance, donc sur la loyauté personnelle et la personne tente de faire référence à la *cité domestique*. Dès lors, la dispute ne porte plus seulement sur le fait de savoir qui va l'emporter, qui est le plus grand. Elle commence d'abord par le fait de savoir ***quelle cité est pertinente***. On voit ainsi une ressource essentielle de l'épreuve en justification : lorsqu'une personne découvre que, dans une cité donnée, elle va perdre la dispute, elle peut tenter de « faire surgir » une autre cité, une autre logique argumentative. On peut revenir ici (on y reviendra encore) à un des aspects essentiels cités plus haut : les grandeurs ne sont pas des caractéristiques des personnes mais des

caractéristiques de la situation. Les personnes peuvent se déplacer entre les cités, c'est-à-dire qu'elles sont supposées avoir la capacité de changer de logique argumentative en fonction des circonstances[18].

### 5. *Les règles de l'argumentation : l'architecture des cités.*

Jusqu'ici, on a identifié chaque cité avec un principe supérieur commun. A nouveau, il ne faut pas se laisser leurrer par une certaine étrangeté du vocabulaire. Le concept de cité recouvre simplement les quelques éléments suivants établis au fil du texte :

- Lorsqu'elles ne sont pas en situation d'accord, les personnes s'engagent dans des *épreuves* (des conflits, pourrait-on dire). Ces épreuves peuvent être des épreuves de force (c'est le régime de la dispute en violence), au cours desquelles on ne se soucie pas de se justifier ou des épreuves de justification (c'est le régime de la dispute en justice).

- Lorsque les personnes sont en régime de « dispute en justice » (qui ne couvre donc pas, loin s'en faut, toutes les situations de la vie sociale), c'est-à-dire lorsqu'elles sont amenées à se justifier, à argumenter leurs prétentions, elles doivent se référer à une forme de bien commun, c'est-à-dire montrer que leurs revendications ne sont pas purement arbitraires mais correspondent à un certain type de justice : c'est la *montée en généralité*.

- Cette montée en généralité (l'idée que l'on ne parle pas exclusivement au nom de ses intérêts) peut se faire sous différentes formes : c'est qu'il y a dans notre culture occidentale, différentes façons de concevoir le bien commun. A chacune de ces façons correspond un *principe supérieur commun.*

- Ces principes supérieurs communs, Boltanski et Thévenot les ont baptisés des *cités* parce qu'ils estiment qu'on peut les retrouver à travers certaines grandes œuvres typiques de la philosophie politique occidentale.

Une ***cité,*** cependant, ne se limite pas à la sélection d'une forme du bien commun. En effet, une question fondamentale n'a pas été abordée jusqu'ici : quelles sont les règles de l'argumentation ? Comment passer d'une conception, très générale, du bien commun, à sa mise en pratique dans une situation donnée ? Souvenons-nous, en effet, de l'équation approximative établie plus haut *cité = kit de justification*. Il ne suffit pas de faire référence à un principe pour disposer d'un kit de justification. Les cités sont donc au fond, pourrait-on dire, des « argumentaires » abstraits qui obéissent à certaines contraintes.

Il convient de dire un mot des contraintes générales qui pèsent sur les cités, car elles constituent en quelque sorte ***l'axiomatique générale de l'argumentation*** qui caractérise la dispute en justice. L'idée de Boltanski est que, dans notre culture occidentale tout au moins (et en particulier, dans l'exemple de la France, qui reste leur référence majeure), toute forme d'argumentation n'est pas permise : toutes les cités obéissent à certaines règles communes. Ces règles communes sont les « axiomes » de l'épreuve de justification. Ils s'appliquent donc

[18] Ceci montre bien que la théorie des « cités » ne néglige pas les aspects stratégiques du comportement. Mais, une fois que les acteurs se sont mis d'accord sur quelle cité est pertinente, les règles de cette cité, et en particulier, la nature du principe supérieur commun, sont bien des contraintes argumentatives.

à toutes les formes du bien commun. On les présentera ici à nouveau sous une formulation personnelle, qui simplifie quelque peu la proposition de Boltanski et Thévenot.

*Axiome 1 : Le principe de commune humanité.*

Ce principe suppose que les êtres humains ne sont pas des choses : ils ne peuvent être ni des esclaves, ni des sous-hommes. Tous les êtres humains partagent donc en commun le statut de personne. Pour Boltanski et Thévenot, l'idée grecque ou romaine de l'esclavage ne pourrait aujourd'hui, fonder une « cité » légitime, susceptible de faire l'accord.

Le statut du principe de « commune humanité » n'est pas toujours clair : s'agit-il d'une restriction empirique ou d'un jugement normatif ? On pourrait certainement poursuivre la discussion, mais il paraît plus approprié, dans un résumé, d'admettre que Boltanski et Thévenot ne visent pas à rendre compte de tous les modes de justification possibles, seulement de ceux qui leur paraissent généralisables dans la culture occidentale contemporaine et que, pour ce qu'ils en observent, ce n'est pas le cas des constructions qui n'admettent pas l'humanité de toutes les personnes[19].

*Axiome 2 : deux états ordonnés.*

La deuxième contrainte qui pose sur l'organisation des cités est qu'elles doivent au moins comprendre deux états possibles des personnes et que ces états doivent être hiérarchisés[20]. L'utilité de cet axiome paraît plus évidente : si l'on définit la justice comme étant « à chacun son dû », il faut pouvoir distinguer au minimum une catégorie qui « mérite » et une autre qui « ne mérite pas ». Reprenons l'exemple de notre facteur. Il doit au minimum pouvoir opposer « ceux qui peuvent recevoir la lettre » et « ceux qui ne peuvent pas ». Faute de quoi, il n'y a plus aucune question de justice possible : n'importe qui vient à passer dans la

---

[19] La portée de cette restriction peut être discutée : les systèmes esclavagistes ont existé, dans les faits. Ils ont même fait l'objet de justifications publiques (voir les sociétés grecques et romaines ou encore les Etats du Sud dans la Guerre de Sécession). Dès lors, au nom de quoi les écarter de la définition d'une cité ? Ne peut-on accuser Boltanski et Thévenot d'éliminer d'emblée une partie de la réalité empirique au nom d'un principe de désirabilité morale et ainsi, de mélanger allègrement jugement de réalité et jugement de valeur ? Autrement dit, le principe de « Commune humanité » est-il une notion *empirique* ou une notion *normative* ?
Boltanski et Thévenot s'expliquent peu là-dessus et c'est problématique, puisque c'est le point de départ de leur construction. Ils indiquent simplement (1991 : 97) que ce principe *« n'est pas satisfait par toutes les métaphysiques politiques et limite le champ des constructions dont nous nous proposons de rendre compte ».* Cet aveu, à nos yeux, pose problème. Prenons par exemple la fameuse « querelle de Valladolid » entre Bartolomé de Las Casas et Sepulveda, pour savoir si les Indiens (d'Amérique) ont une âme ou non. Comment rendre compte de ce qui apparaît une forme de « dispute en justice » si l'on exclut par avance toute argumentation qui refuse l'humanité pleine et entière des Indiens ? On peut sans doute limiter la difficulté en estimant qu'aujourd'hui, argumenter publiquement que tous les hommes ne sont pas également humains ne serait plus possible, du moins dans notre culture. Mais est-ce si sûr ? Comment traiter par exemple, les travaux américains sur l'inégalité foncière des noirs et des blancs[19] ?
Une raison, peut-être plus convaincante de cette auto-limitation est avancée par Boltanski et Thévenot : il ne serait pas possible de « stabiliser » un mode de justification qui ne reconnaîtrait pas la commune humanité de tous les participants. Pour soutenir cette idée, ils font référence à la société nazie, qui a tenté de définir les Juifs comme des « non-humains » susceptibles d'être traités comme des choses. L'argument des auteurs est que cette construction était logiquement intenable dès lors que les nazis considéraient les Juifs comme des personnes dans certains domaines (*« comment faire jouer du violon à certaines non-personnes tout en admettant que jouer du violon est l'apanage des personnes ?* – 1991 : 106). Il reste que la société nazie a existé, tout comme les sociétés esclavagistes ont existé et qu'il a donc existé dans la tradition occidentale, des modes de justification basés sur des cités où le principe de commune humanité n'est pas respecté.

[20] On a regroupé ici deux axiomes qui sont séparés chez Boltanski et Thévenot.

rue pourrait la lui demander. Définir « ce qui revient à chacun » suppose donc que tous les « chacun » ne soient pas identiques. Par ailleurs, toute situation de ce type est ordonnée : ceux qui « méritent » sont supposés « plus grands » - sous cet angle – que ceux qui « ne méritent pas ». On retrouve donc ici la notion de « mise en équivalence » qu'implique la justice : celle équivalence n'est pas possible s'il n'y a pas au moins deux états différents pour les personnes.

Ainsi, si par exemple, dans une entreprise, un délégué commercial fait valoir qu'il a vendu plus qu'un autre et que, donc, il a droit à une prime plus élevée, il revendique une « grandeur » supérieure (*cité industrielle : l'efficacité)*. De la même façon, si un acteur de cinéma descend dans un hôtel et pense qu'il n'est pas reçu comme devrait l'être une star telle que lui, il revendique une grandeur supérieure aux touristes inconnus qui fréquentent le même établissement *(cité de l'opinion : la renommée)*. Ou enfin, si un homme d'affaire veut un « business seat » dans un avion tout simplement parce qu'il peut se payer, il s'affirme « plus grand » que celui qui doit se contenter de la classe touriste (*cité marchande : la convoitise)*. On pourrait multiplier les exemples à travers toutes les cités.

La logique argumentative des différentes cités suppose donc ***que l'on met chaque fois en présence des grands et des petits*** : des personnes qui ont droit à des traitements différents en vertu d'une caractéristique jugée pertinente à l'égard de la situation proposée. On peut bien sûr rapprocher cette notion de la notion classique de *statut*[*] dans la sociologie classique. Toutefois, comme on va le voir tout de suite, il y a une différence fondamentale entre grandeur et statut.

*Axiome 3 : le principe d'égale dignité.*

Le statut, tel que le définit la sociologie classique est *« la position qu'un individu occupe dans un groupe ou qu'un groupe occupe dans une société »*[21]. Il y a donc dans cette notion de statut une certaine dimension de stabilité : le statut est « attaché » à une personne de manière plus ou moins permanente (qui varie en fonction du degré de mobilité sociale dans la société donnée). Or ***la grandeur n'est jamais attachée à une personne qu'à l'issue d'une épreuve*** : la grandeur est définie dans le cadre d'une situation donnée et dès qu'une nouvelle épreuve vient remettre en cause cette situation, la grandeur change.

L'idée fondamentale ici est que la logique argumentative des cités implique le droit de chaque personne à concourir pour la grandeur : ma grandeur change si je peux faire valoir que j'ai modifié mon efficacité *(cité industrielle)* ou si, comme délégué syndical, je suis suivi par mes camarades de travail *(cité civique)* ou si je viens d'écrire un livre qui a un certain succès *(cité de l'opinion)* ou encore si je me suis montré particulièrement fidèle à mon patron *(cité domestique)*, etc. Certes, cela ne signifie pas que la grandeur de chacun change tout le temps. Mais que chacun peut « retenter l'épreuve » pour montrer que sa grandeur s'est modifiée. Des exemples typiques de cette labilité sont, par exemple, le salaire au rendement ou l'épreuve sportive *(cité industrielle)* : la grandeur est constamment remise en cause parce que les épreuves sont très vite renouvelées. De la même façon, la grandeur domestique d'une personne peut s'accroître chaque fois qu'elle fait preuve d'une loyauté particulière à son chef de file. Ma grandeur marchande se modifie si je gagne plus d'argent, etc.

---

[21] Boudon, R et Bourricaud, F : *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris PUF, 1991.

L'idée que la grandeur n'est fixée qu'à l'issue d'une épreuve et jusqu'à la suivante exclut par contre l'argumentation fondée sur la caste : dans un système de castes ou « d'ordres », la grandeur des personnes est fixée à la naissance et ne peut évoluer[22].

*Axiome 4 : la formule d'investissement.*

Lorsqu'on les prend ensemble, l'axiome sur les « états ordonnés » et celui sur la « commune dignité » génèrent une indétermination : puisque les états ne sont pas des caractéristiques des personnes, comment savoir quand une personne est « grande » ou « petite » dans une cité donnée ? C'est la ***formule d'investissement*** qui vient résoudre la tension entre les deux principes. Etre « grand » dans une cité implique toujours un « coût » : celui-ci est la renonciation à la grandeur dans les autres cités.

Prenons un exemple. Est « grand » dans la cité civique celui qui est représentatif d'un collectif. Cette représentativité oblige à renoncer, par exemple, aux liens privilégiés de loyauté qui fondent la grandeur dans la cité domestique. Ainsi, à un député qui voudrait favoriser ses amis *(cité domestique)* dans le cadre d'une procédure d'attribution de marché public, on pourra argumenter qu'il commet une injustice : le député, plus que tout autre, doit être soucieux du bien collectif *(cité civique)* et respecter les lois. Il est représentant de la nation et pas défenseur de ses amis. Prenons un autre exemple : supposons qu'un romancier de talent décide de brider son inspiration pour produire, en série des romans à succès. Pour obtenir la richesse *(cité marchande)* il devra renoncer, au moins en partie, à son authenticité et à sa créativité *(cité inspirée)*. On pourrait multiplier les exemples : la grandeur dans une cité donnée implique un sacrifice, qui est celui de la grandeur dans les autres cités possibles.

L'axiome d'investissement (ou de « sacrifice », comme disent aussi les auteurs) permet donc de comprendre comment des personnes en concurrence vont être classées en plus ou moins grandes ou petites : à travers l'ampleur du sacrifice consenti dans les autres cités.

*Axiome 5 : le bien commun.*

Le dernier axiome découle logiquement de tout ce que l'on a dit : le sacrifice dont il est question dans l'axiome précédent doit se faire en fonction d'un bien commun. Celui-ci concrétise donc ce que l'on a dit au paragraphe trois de la ***montée en généralité*** : le régime de la dispute en justice suppose que l'on argumente publiquement ses prétentions. Il faut donc les justifier par la référence à un bien commun. Ce qu'ajoute la logique des cités, c'est l'idée qu'il y a *plusieurs formes* du bien commun donc plusieurs façons de monter en généralité. Argumenter de la légitimité de sa position en fonction de sa représentativité *(cité civique)*, de son authenticité *(cité inspirée)*, de sa richesse *(cité marchande)*, de sa célébrité *(cité du renom)*, de sa loyauté *(cité domestique)* ou de son efficacité *(cité industrielle)* constituent

---

[22] Ce principe de « commune dignité » présente bien sûr les mêmes difficultés que le principe de « commune humanité » : s'agit-il d'une construction normative ou empirique ? Il est clair qu'ici aussi, Boltanski et Thévenot excluent de leur objet d'études des modes de justification qui ont réellement existé. Ainsi, lorsque Louis XIV pouvait dire *« l'Etat, c'est moi »*, cela excluait l'idée de commune dignité : la fonction royale (soutenue par la théorie du droit divin) n'est pas « ouverte à une libre compétition » comme on dirait aujourd'hui. On peut certes résoudre pragmatiquement la difficulté en disant que ce mode d'argumentation ne serait plus reçu aujourd'hui, dans les sociétés ou nous vivons. Mais ce n'est pas si sûr : Jennifer Hochschild, lorsqu'elle étudie les critères de justice prévalent dans la société américaine met en évidence l'existence d'une norme de « statut » *(ascription)* Elle fait donc référence à une construction où « l'épreuve est jugée d'avance » pourrait-on dire.

chaque fois des façons de soutenir par un principe général une revendication, une prétention à la grandeur qui, sans cela, ne seraient que particulières, donc incapables de convaincre autrui.

On voit ainsi, malgré une certaine étrangeté de la construction, la logique des cités rejoindre d'autres conceptions plus familières de la justice.

- d'une part, le rapport entre grandeur et sacrifice inscrit la logique de Boltanski et Thévenot dans une vision « proportionnaliste » de la justice : il y a un rapport entre rétribution (la grandeur) et contribution (le sacrifice).

- d'autre part, cette idée suppose qu'il est impossible, par définition d'être « grand » dans toutes les cités à la fois. On trouve donc dans l'idée de Cité une analogie particulièrement frappante avec la logique des « sphères de justice » de Michael Walzer : de même que dans la société de Walzer, les inégalités ne sont guère susceptibles de se cumuler, dans la logique de Boltanski, les grandeurs ont tendance à s'exclure mutuellement. Il n'est pas possible d'être grande dans toutes les cités à la fois, tout comme il n'est pas possible de jouir d'un monopole dans toutes les sphères.

Le modèle des Cités et celui des Sphères de justice partent donc d'une intuition commune : ***l'irréductible pluralité des conceptions du juste*** dans les sociétés occidentales contemporaines. Les deux types de théorie tentent de rendre compte de cette pluralité, l'une étant centrée sur la distribution des biens, l'autre étant centrée sur la grandeur des personnes au travers de la distribution des biens. D'autre part, ils présentent tous les deux cette difficulté d'hésiter entre le normatif et le descriptif. Il y a dès lors une solide parenté entre la vision de Walzer et celle de Boltanski même si elles se sont, apparemment, élaborées indépendamment[23].

---

[23] L'équilibre particulier entre position normative et position empirique, également caractéristique à la fois de Walzer et de Boltanski mérite qu'on s'y attarde quelque peu. Dans *Sphères de justice* et plus encore dans ses ouvrages sur la critique sociale *(Interpretation and social criticism* ou *La critique sociale au Xxème siècle)*, Walzer défend une conception *interne* de la critique : le critique social, du moins, celui qui réussit, n'est pas celui qui tente de dégager une « vérité universelle » sur ce qu'est une distribution juste ou une procédure juste, mais plutôt celui qui tente d'argumenter à partir des intuitions morales de sa propre société. La critique sociale est donc, pourrait-on dire, une activité « immanente » plutôt que « transcendante » : le critique ne peut se faire entendre que s'il n'est pas trop à distance des conceptions de sa propre société. La difficulté d'une telle conception tient dans la définition de ce que Walzer appelle la *« distance critique »* : comment éviter qu'une telle activité ne conduise alors inévitablement à légitimer l'ordre établi ? Une grande partie du travail de Walzer consiste précisément à montrer que ce n'est pas le cas et qu'à partir des intuitions morales disponibles au sein d'une société, le travail de la critique peut réellement s'exercer, et même durement : on trouvera des exemples assez nombreux dans *Spheres of justice.* Le travail de Walzer rejoint donc celui du sociologue à partir d'une position normative de philosophe : si la réflexion critique, *philosohique*, pourrait-on dire, doit absolument s'appuyer sur les intutions morales propres à une société, alors il est essentiel de bien connaître ces intuitions et donc de découvrir quelles conceptions du juste ont effectivement cours dans la société donnée.
Il semble que le cheminement de Boltanski est exactement symétrique : en admettant qu'il faut « prendre au sérieux » les justifications des acteurs, d'une part et que, par ailleurs, le sociologue ne dispose pas d'une « position de surplomb » pour dévoiler les motivations réelles cachées derrière ces justifications, le sociologue se met « de plain-pied » avec les acteurs. Ce qui signifie que l'activité sociologique elle-même ne fait que produire une forme savante des critiques communes. Ainsi, Boltanski et Thévenot affirment que *« Le balancement de la sociologie entre le positivisme et la phénoménologie a donc à voir avec le glissement d'un monde à l'autre »* (1991 : 180). En clair : la sociologie positiviste, avec ses déterminismes, ses « variables démographiques », serait plongée dans la cité industrielle et les théories de la « construction sociale de la réalité », où ce qui importe, ce sont les croyances des personnes, serait typique de la cité de l'opinion. Boltanski semble donc dire que la connaissance « savante » du sociologue n'échappe pas plus que la connaissance de « sens commun » à la normativité implicite de tout point de vue. Dès lors, il fait bien le trajet symétrique de Walzer : partant d'une

* * *

L'ensemble de la construction, telle qu'elle ressort du résumé que l'on vient d'en faire, peut apparaître assez complexe. Cela provient du fait que Boltanski, dans ses différents ouvrages, tente de forger, au fond un véritable « programme de recherche » qu'il baptise *sociologie de la critique*. Dès lors, le langage lui-même s'écarte de ce à quoi l'on est habitué. C'est pourquoi, dans les pages qui précèdent, on s'est parfois permis des rapprochements (que l'école de Boltanski jugerait sans doute hasardeux) avec des notions plus familières aux sociologues. C'est pourquoi aussi, on s'autorise une certaine redondance : en essayant d'aborder les mêmes concepts sous plusieurs angles et en multipliant les exemples, on aboutit, pensons-nous à « stabiliser » un certain nombre de ces notions.

Il semble qu'au bout de ce premier parcours, on pourrait dire que la logique des cités, derrière sa complexité constitue donc simplement une ***grille empirique d'analyse des justifications publiques*** telles qu'on peut les repérer dans les divers domaines de la vie sociale contemporaine. Cette grille ne prétend pas à l'exhaustivité mais elle s'affirme tout de même relativement générale : les modes de justification qui ne la respectent pas ont peu de chance d'établir l'accord et, dans ces situations, on retombe constamment dans la dispute.

A ce stade, le modèle proposé par Boltanski et Thévenot reste toutefois largement indéterminé : comment va-t-on, dans les différentes situations, réussir à déterminer qui a réussi l'épreuve ? Comment va-t-on opérer la répartition de la grandeur et « mesurer » en quelque sorte les personnes ? A travers la distribution des objets. Or précisément, nous n'avons rien dit du monde des objets, jusqu'à présent. La construction des cités est comme le dit Boltanski, une métaphysique à deux niveaux qui comprend 1) des personnes et 2) des principes d'accord. Mais ce sont les objets qui servent de « référent extérieur », de point fixe, en quelque sorte autour desquels vont s'articuler les épreuves.

### 6. Les mondes communs

La justification ne se fait jamais dans un univers éthéré où il n'y aurait que des personnes et des principes. Elle se fait toujours dans des situations concrètes, au sein desquelles des « objets » de nature très diverse peuvent être impliqués.

Pour illustrer cette proposition, reprenons l'exemple de notre facteur. L'épreuve de justification n'est définie que parce qu'un certain nombre d'objets sont présents : la lettre (le recommandé dont la distribution est contestée), l'uniforme du facteur, les boîtes aux lettres, etc. Changeons quelque chose à cette disposition des objets : le facteur a bien la lettre en

---

volonté de *décrire* les modes de justification effectivement employés par les acteurs, il en arrive à un point de vue irréductiblement *normatif* sur ces modes de justification. Là où Walzer dit que le philosophe ne peut éviter de se faire sociologue, Boltanski semble affirmer que le sociologue sera toujours implicitement philosophe.
On peut se demander alors, s'il n'y a pas un contresens dans les termes que Boltanski utilise pour se démarquer de la sociologie « classique » : il s'oppose à elle en disant qu'elle se veut une *sociologie critique* puisqu'elle cherche à « dévoiler » derrière des comportements apparemment normatifs des stratégies (Crozier) ou des déterminismes (Bourdieu). Par contre, la sociologie de la justification serait une sociologie *de la critique* puisqu'elle prendrait pour objet les justifications (et les critiques) avancée par les acteurs. Or, n'est-ce pas plutôt l'inverse ? En admettant que sa reconstruction part inévitablement d'un monde (d'une cité), qu'il ne peut se prévaloir d'une position « de surplomb », le sociologue n'assume-t-il pas dès pleinement le fait que sa discipline s'inscrit (sous une forme savante) dans *l'activité critique* des acteurs ?

mains, mais il est sans uniforme et sans sacoche. L'absence de ces éléments change la nature de la situation : le conjoint du destinataire supposera naturellement que le facteur n'est pas en tournée, et qu'il vient amener le recommandé comme on rend un service personnel. Cette nouvelle disposition évoque plus facilement la « cité domestique » (définie, rappelons-le par une logique de tradition et de relations personnelles). Dans ce nouveau contexte, le facteur aura plus de mal à faire référence aux règlements de la poste (puisqu'il n'est pas « en service »). L'épreuve se déroulera plus vraisemblablement selon les règles de la cité domestique.

On peut imaginer un autre exemple : soit une altercation entre le portier d'une boîte de nuit et une star de cinéma un peu ivre qui veut rentrer. Pour justifier son droit d'entrer, la vedette fait appel à sa célébrité *(cité du renom)* avec une phrase du genre : « eh ! mon vieux, tu sais à qui tu as affaire ? ». Sans référence à aucun objet, si le portier ne reconnaît pas la personne en question, la querelle risque de s'éterniser. Si, par exemple, un passant sort un magazine de sa poche en montrant la couverture au portier et en lui disant « tu as, vu, c'est untel », l'épreuve de justification devient concrète : elle peut être tranchée concrètement, si les acteurs acceptent bien de se situer dans la cité civique.

Lorsque la Cité, comme argumentaire de justification publique, est « appareillée », « étayée » par toute une série ***d'êtres*** qui lui sont propres, Boltanski et Thévenot parlent alors de ***mondes*** : *« la référence à des choses qualifiées entraîne donc une extension du cadre de cohérence par lequel les cités se déploient dans des mondes communs »* (1991 : 165).

L'épreuve, dans sa réalité concrète, ne se déroule jamais dans un monde de purs arguments. Si c'était le cas, elle pourrait bien ne jamais être tranchée : en effet, chacun peut faire appel à un argumentaire (une cité) différent. Boltanski et Thévenot donnent un exemple de cette indétermination : *« Ainsi, deux personnes peuvent s'affronter, avec une égale détermination, en s'opposant les deux arguments contradictoires suivants : « il doit en être ainsi parce que j'en ai l'intime conviction » et « « il me semble que cela ne se fait pas »* (1991 : 165). On voit bien que le premier argument s'appuie sur la cité de l'inspiration (je fais appel à mon intime conviction, à mes convictions authentiques) et que le second s'appuie sur la cité domestique (« cela ne se fait pas » est typique d'un argument au nom de la tradition). Mais comment juger l'argument le plus pertinent ? Les deux auteurs continuent : *« Ni l'examen de l'argumentation, ni son contexte immédiat, ne permettent de comprendre des oppositions de jugement aussi complètes qui risquent de faire conclure à un arbitraire, à une absolue subjectivité des points de vue »* (ibidem).

Dès lors, il faut montrer que les objets engagés dans cette situation sont typiques d'une cité plutôt que d'une autre. Il y a ainsi un « monde civique » comme il y a un « monde domestique », un « monde de l'inspiration », un « monde industriel », un « monde de l'opinion » et un « monde marchand ». On pourrait sans doute écrire approximativement l'équation *« cité + objets = monde »*, même si c'est certainement simplifier la pensée des auteurs. A quoi servent les objets ? Précisément à établir les points de repères qui permettront de discuter de la validité des arguments des uns et des autres.

En passant des *cités* aux *mondes,* Boltanski et Thévenot ne font donc rien d'autre que de rappeler que la justification ne se déroule jamais dans le pur monde « éthéré » des idées[24]. Elle se fait « en situation » et cette situation est définie non seulement par des personnes et

[24] Sauf précisément dans les traités de philosophie politique, ce qui expliquent que les auteurs y soient allés chercher les « idéal-types* » de leurs Cités.

des axiomes, mais par tout un univers d'objets de types très variés. Ces objets ne doivent pas nécessairement être « matériels », « physiques ». Par exemple, dans l'exemple du facteur, celui-ci peut invoquer le règlement de la poste pour justifier son refus de donner le recommandé. Ce règlement est un objet même s'il n'est pas physiquement présent. Bien entend, si le facteur peut sortir le règlement de sa mallette et indiquer à l'usager le paragraphe concernant les recommandés, sa preuve devient beaucoup plus concrète.

On peut imaginer d'autres exemples de l'importance des objets. Supposons par exemple une dispute entre un adolescent dans un bus et une personne plus âgée qui lui demande de céder sa place. L'épreuve se situe a priori dans le cadre du monde domestique : la référence à *l'aînesse* est bien un exemple de référence à la tradition. Si la personne âgée est bardée de décorations militaires, il est probable que le monde invoqué sera différent : une personne qui exhibe ses médailles entend vraisemblablement faire référence au monde civique. Elle veut indiquer qu'elle a rendu beaucoup de services à son pays (à la communauté politique) et qu'elle revendique une place assise, non du simple fait qu'elle est plus âgée, mais du fait qu'elle est *méritante* sous cet angle particulier[25].

Le monde des objets est donc indispensable pour « arrimer » ou pour « lester » les arguments de la justification publique, agencés en « cités ». C'est seulement lorsque les cités s'incarnent dans ces « mondes communs » que les épreuves cessent d'être indéterminées.

### *7. Retour sur l'épreuve et les personnes : le litige et le différend.*

Boltanski et Thévenot consacrent beaucoup de temps, dans leur ouvrage, à décrire les caractéristiques des différents « mondes ». Cette lecture est utile pour ceux qui veulent consolider leur connaissance du modèle, mais il ne nous paraît pas indispensable de rentrer ici dans le détail de tous les mondes. Par contre, il est utile de revenir sur quelques axiomes généraux du modèle.

Réexaminons d'abord le principe *d'égale dignité*. Que veut-il dire ? Que personne ne peut définitivement être défini comme « petit » ou « grand » dans un monde. Il peut toujours passer l'épreuve. Il ne faut pas donner à ce mot *d'épreuve* un sens trop métaphysique : il y a

---

[25] Cet exemple permet d'éviter un contresens sur les objets : ces derniers sont eux-mêmes également des *constructions sociales*. Par exemple, la médaille militaire évoquée dans l'exemple fait assez naturellement référence au *monde civique*, celui où l'on gagne la grandeur par sa représentativité, en se mettant au service du collectif. Mais prenons maintenant la même médaille, exposée dans la vitrine aux souvenirs familiaux d'un fils de famille. C'est la médaille gagnée par son père, officier à la bataille de Stalingrad. Elle se situera plutôt comme un objet du *monde domestique* : elle sert à perpétuer le souvenir du père, la tradition familiale, la loyauté filiale. C'est accessoirement que la médaille appartiendra alors au monde civique. S'il s'agit maintenant d'une médaille gagnée par Napoléon alors qu'il était lieutenant dans les armées de la République, on pourra y voir plutôt un objet du *monde de l'opinion* : c'est parce qu'il est devenu célèbre que les médailles gagnées par Napoléon sont significatives. On va l'admirer comme un signe de renommée et non comme un signe de mérite civique. Enfin, imaginons toutes ces médailles que les officiers russes ont revendues à des brocanteurs pour se faire un peut d'argent lorsqu'ils ont quitté l'ancienne RDA. On sait que les insignes militaires de l'armée rouge font aujourd'hui l'objet d'un commerce lucratif auprès de tout un tas de petits « antiquaires » plus ou moins doutés dans tous les pays ex-communistes de l'Europe orientale. Pour eux, la médaille est un objet du *monde marchand*. Et on pourrait continuer : il n'y a sans doute que le monde de l'inspiration qui n'a que faire des médailles.
Cette remarque est utile parce qu'elle évite une erreur sur la métaphysique des mondes : les objets aussi sont socialement construits, même si, bien sûr, beaucoup d'objets évoquent plus naturellement un monde qu'un autre. C'est bien sûr une difficulté supplémentaire : si les objets ne sont pas totalement déterminés, il reste une indétermination globale dans le modèle de la justification proposé par Boltanski et Thévenot.

épreuve dès qu'il y a contestation. Certes, on rencontre dans la vie quotidienne beaucoup d'épreuves typiques : un match sportif, un concours de recrutement, un examen universitaire, l'élection d'un député, ou l'élection d'une « miss » sont des épreuves. On a tenté de montrer que de nombreuses situations plus quotidiennes peuvent aussi être conceptualisées comme des épreuves : ainsi la distribution d'un recommandé ou la dispute sur une place assise dans le bus. A l'issue de ces épreuves, un état de grandeur sera attribué aux différents protagonistes (et des biens* seront distribués). Mais bien sûr, l'égale dignité ne signifie pas qu'au départ, les chances de remporter l'épreuve sont égales. Au départ d'un marathon olympique, bien que les coureurs aient déjà fait l'objet d'une sélection très sévère, les chances de gagner des uns et des autres sont très inégales. Que peut faire alors celui qui se sent inévitablement réduit à l'état de « petit » : il peut tenter de convoquer un autre monde. C'est-à-dire qu'il peut tenter de redéfinir l'épreuve, de façon à se donner plus de chances.

Supposons un match de boxe où l'on apprend qu'un des adversaires « s'est couché » suite à un accord avec le manager adverse. Dans le monde sportif, il est « petit » à un double titre : d'abord parce qu'il a été battu, mais ensuite parce qu'il n'a même pas été battu à la loyale, selon les règles de l'épreuve sportive. Maintenant, pour retrouver sa « dignité », il peut tenter de convoquer le monde marchand. On peut l'imaginer dire à son adversaire dans les vestiaires, par exemple (imitation de polar noir américain) : « tu crois que tu es le plus fort ? Pauv' connard : pour faire ça, mon gars, j'ai touché plus d'fric que tu en verras jamais dans ta carrière de boxeur minable ». Dans ce cas-là, le perdant, le « petit », tente de déplacer l'épreuve vers un autre monde où il devient le « grand ». Il peut bien sûr y réussir ou non. Mais cet exemple nous montre que l'épreuve peut-être d'une double nature.

- Dans un premier cas, elle peut être un simple ***litige*** : chacun s'accorde sur le monde dans lequel on est, et sur les êtres qui sont pertinents. Dans le monde du sport *(monde industriel)*, il y a des concurrents, des équipes, des arbitres, des clubs, des managers, le public, etc. Si les deux boxeurs restent dans cette variante du monde industriel qu'est le monde sportif[26], le vainqueur ne fait aucun doute. L'épreuve sert seulement à « clarifier » qui est le plus grand et le plus petit.

- Dans un deuxième cas, l'épreuve peut être un ***différend*** : elle ne porte plus seulement sur la grandeur des personnes mais aussi sur le fait de savoir quel est le monde pertinent pour la situation envisagée. Dans ce cas, chacun fait appel à ses ressources pour « faire émerger » le monde qui lui paraît le plus favorable.

On ne va pas chercher ici à détailler la manière dont peut se dérouler l'une ou l'autre forme de la dispute. Mais on peut aisément voir comment, dans le cas du différend, l'invocation d'un monde spécifique par chacun des protagonistes se fait par la mise en évidence des objets. Revenons encore et toujours à notre facteur. Pour le convaincre, la personne qui revendique le recommandé peut proposer d'exhiber son livret de mariage : celui-ci est assez naturellement un objet du monde domestique, qui fait référence en particulier à l'importance des liens personnels. Patientant un moment dans le couloir d'entrée, le facteur aperçoit, accroché au mur, le calendrier de la poste, qu'il a lui-même vendu quelques mois auparavant à son interlocuteur. Il peut aussi se souvenir qu'il a déjà été reçu dans cette maison, à l'occasion de sa tournée du nouvel an, par exemple. Dès lors, tous les objets qui entourent le facteur évoquent le monde domestique, car ils font référence au lien personnel,

[26] On pourrait envisager de faire du monde sportif un monde spécifique et imaginer une cité dans lequel le principe supérieur commun serait, par exemple « la vie saine ». Boltanski et Thévenot y font une brève allusion, proposant d'appeler cette cité potentielle « cité hygiéniste ».

entre le facteur et l'usager, cette fois-ci. Le facteur ne peut pas éviter d'être troublé par une certaine forme d'incongruité : comment concilier cette relation amicale (on achète le calendrier, on offre « la petite goutte » au nouvel an, etc…) avec l'attitude purement « fonctionnelle » (qu'on peut attribuer, selon l'interprétation, au *monde industriel* ou au *monde civique*) qu'il adopte en ce moment ? Il se peut, que, sous la présence de ces objets, l'épreuve bascule vers le monde domestique. Et dans le monde domestique, l'attitude « formaliste » du facteur est condamnée d'avance : ce monde n'est pas un monde de procédures et de règlements, mais un monde de tradition, de loyauté personnelle, d'arrangements entre personnes, etc.

On peut imaginer de multiples issues à cette épreuve. Mais la confrontation des deux mondes (civique ou industriel, d'un côté, domestique, de l'autre) met le doigt sur une caractéristique fondamentale des personnes : celles-ci ne ***sont pas attachées à un monde***. Elles peuvent évoluer entre les mondes. C'est ainsi qu'il faut interpréter l'axiome de *commune humanité* : les modes de justification ne sont pas des caractéristiques des personnes, ce sont des caractéristiques de la situation. Les personnes ont la possibilité de tenter de ***réinterpréter*** la situation de façon à faire apparaître un monde qui leur est plus favorable.

Un exemple caractéristique de cette situation peut être emprunté à un film anglais des années 60[27]. On y décrit les relations entre un aristocrate plutôt « bohème » mais « attaché à son rang » et son majordome, parfaitement stylé, même si c'est avec une pointe d'ironie. Dans le monde domestique, les serviteurs sont « petits » puisqu'ils sont subordonnés à leurs maîtres et leur doivent obéissance. Leur seule façon de se « grandir » c'est de faire assaut de loyauté : donc de renoncer encore plus à leur autonomie personnelle. Dans le film en question, le jeune aristocrate est le candidat du parti conservateur (Tory) dans la circonscription de Londres. Or que découvre-t-il ? Que son majordome est le candidat du parti travailliste (labour). Dans le monde des élections, c'est-à-dire le monde civique, est « grand » celui qui emporte les suffrages et donc bénéficie du plus grand soutien populaire. Dans ce monde-là, l'épreuve est donc beaucoup plus indécise. Tout le film joue avec humour sur cette « incongruence ». En même temps, il aurait pu servir d'illustration à la logique des cités et des mondes de Boltanski : comment une personne peut être « petite » dans un monde et « grande » dans un autre, et comment selon que l'épreuve se déroule dans l'un ou l'autre, le résultat peut-être tout à fait différent[28].

## ***8. Conclusion.***

On n'a pas cherché ici à rendre compte entièrement du modèle des « Cités » et des « Mondes » tel qu'il est exposé dans les textes « canoniques » (voir la note 1) ; il aurait fallu pour cela décrire concrètement les différents mondes que Boltanski et Thévenot croient déceler dans les pratiques de justification qui ont cours dans nos sociétés (en particulier la société française contemporaine, qu'ils prennent comme point d'ancrage de leur théorie).

---

[27] Dont la référence nous échappe au moment où ces lignes sont écrites.

[28] On retrouve forcément ici une certaine analogie entre les notions de « monde » et de « grandeur », d'une part, les notions classiques de « rôle » et de « statut », de l'autre. Cette analogie n'est sans doute pas fortuite : pas plus qu'aucun autre, le modèle de Boltanski ne part de rien. Mais, alors que dans la sociologie classique, les rôles et les statuts sont attachés à des personnes (même si une personne peut avoir plusieurs rôles), dans la sociologie de Boltanski, les grandeurs sont attachées à des situations et on peut les modifier en réinterprétant la situation de façon à faire surgir un autre monde, donc à modifier la hiérarchie des grandeurs. C'est précisément cette capacité des personnes à se déplacer entre les mondes qui les caractérise comme personnes. Boltanski et Thévenot disent que la capacité des personnes à « ouvrir les yeux », c'est-à-dire à porter sur une réalité un regard depuis un autre monde est précisément ce qui définit leur « libre arbitre ».

On a seulement voulu rendre « intuitif » un modèle qui peut paraître déroutant et complexe, parce qu'il mêle à la fois des ambitions empiriques (décrire les modes de justification), des ambitions épistémologiques (réenvisager le rapport entre connaissance sociologique et connaissance « de sens commun* ») et des ambitions normatives (en prenant au sérieux les justifications des acteurs, le sociologue ne peut totalement éviter de s'inscrire lui-même dans une logique de justification). Pour conclure, quelques remarques de synthèse s'imposent.

1) Rappelons d'abord que ce modèle à une portée limitée : il ne vise qu'à décrire les situations qui rentrent dans un régime de « dispute en justice », donc de justification publique. A tout moment, dans leurs ouvrages, Boltanski et ses co-auteurs (Thévenot ou Chiapello) rappellent que les autres régimes d'action existent : de nombreuses situations ne font pas l'objet d'une dispute en justice, soit parce qu'on est dans la « justesse » (situations dont la naturalité n'est pas contestée), soit parce qu'on est dans « l'amour » (situations où l'on ne calcule pas ce qui revient aux uns et aux autres) soit, aussi parce qu'on est dans la violence tout simplement. Il faut donc garder à l'esprit que, ***l'impératif de justification n'épuise pas le réel social***. La violence, le cynisme, la tromperie, le camouflage de ses intérêts derrière des principes, tout cela existe. Mais une société ne peut « tenir ensemble » et ne peut éviter *l'anomie*,* en somme, que si l'impératif de justifiabilité publique des revendications a une certaine prégnance. On retrouve ici l'argument d'Elster (1989) sur l'effectivité des normes sociales : la référence au « bien commun » peut être *souvent* hypocrite, elle ne peut pas être *tout le temps* hypocrite. Débusquer les stratégies derrière les justifications est utile mais *cela ne peut suffire à construire une sociologie* : le sociologue doit admettre que les acteurs prennent au sérieux, dans de nombreuses circonstances, leurs propres justifications et doit donc lui-même les prendre au sérieux comme des *contraintes réelles* pesant sur l'action.

2) Une fois cela acquis, on peut alors prendre pour objet précisément l'ensemble de ces situations où les justifications en terme de bien commun ont une certaine pertinence et étudier comment les acteurs étaient leurs revendications en termes de justice au moyen d'arguments. L'hypothèse proposée dans *« De la justification »* est que, si on les examine attentivement, ces formes de justification correspondent aux grandes métaphysiques politiques qui se sont développées au long de l'histoire de nos sociétés. Les deux auteurs, à partir de leur analyse de diverses situations de justification, en découvrent six. Mais il faut bien garder à l'esprit que ***ces métaphysiques sont contingentes*** : elles auraient pu évoluer autrement – et peut-être que la recherche future montrera qu'il y en existe d'autres, ou encore que de nouvelles sont en train de se constituer[29].

3) En conclusion, la validité du modèle ne peut s'éprouver que dans ***la recherche empirique***. On a essayé de montrer que ce modèle à une plausibilité intuitive certaine. Mais c'est seulement en le confrontant, concrètement, à l'analyse de controverses concrètes, que l'on peut dire s'il constitue une description *fidèle* des modes de justification des acteurs et s'il en constitue une description *utile*, c'est-à-dire une description qui nous aide à décoder ce qui est en train de se passer.

M.J.
03/12/2001

---

[29] Dans *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999) Boltanski et Chiapello avancent l'idée d'une septième cité : la « cité par projets ». On n'en a pas parlé ici parce qu'il nous semble que l'existence de cette septième cité n'est pas encore bien attestée et que cela aurait compliqué inutilement ce résumé.

**ANNEXE : DE LA JUSTIFICATION. Extrait de l'avant propos.**

Au bout de ce résumé, il nous semble utile de confronter le lecteur au texte lui-même. Le passage qui suit est celui sur lequel s'ouvre l'avant propos de *De la justification*. A la lumière de ce qui précède, ce texte devrait devenir tout à fait éclairant.

*« Les lecteurs de cet ouvrage pourront ressentir une certaine gêne à ne pas rencontrer dans les pages qui suivent les êtres qui leur sont familiers. Point de groupes, de classes sociales, d'ouvrier, de cadres, de jeunes, de femmes, d'électeurs, etc., auxquels nous ont habitués aussi bien les sciences sociales que les nombreuses données chiffrées qui circulent aujourd'hui sur la société. Point encore de ces personnes sans qualité que l'économie nomme des individus et qui servent de support à des connaissances et à des préférences. Point non plus de ces personnages grandeur nature que les formes les plus littéraires de la sociologie, de l'histoire ou de l'anthropologie transportent dans l'espace du savoir scientifique, au travers de témoignages souvent très semblables à ceux que recueillent les journalistes ou que mettent en scène les romanciers. Pauvres en groupes, en individus ou en personnages, cet ouvrage regorge en revanche d'une multitude d'êtres qui, tantôt êtres humains, tantôt choses, n'apparaissent jamais sans que soit qualifié en même temps l'état dans lequel ils interviennent. C'est la relation entre ces états-personnes et ces états-choses, constitutive de ce que nous appellerons plus loin une* ***situation****, qui fait l'objet de ce livre ».*